

## الذاتية والفردانية في فلسفة سارتر دراسة لعلاقة الأنا بالآخر

حسن الكحلاني\*

### المقدمة :

"بعد التعارض بين الذاتية والموضوعية، بين الفرد والمجتمع جوهر التفكير الفلسفي منذ نشأته حتى الآن. وعلى أساس هذا التعارض انقسمت الفلسفة إلى تيارين مختلفين هما : الفلسفة الذاتية، والفلسفة الموضوعية : فالأولى تؤكد الاهتمام بالإنسان، وتجعله محور كل تفلسف، ومن خلاله يمكن فهم العالم الموضوعي.

أما التيار الثاني، فيعطي أهمية قصوى للموضوع، وللعالم المادي، ولعالم ما بعد الطبيعة، ويتجاهل الإنسان. يبدأ التيار الأول تفكيره من الإنسان، أما الثاني فيبدأ من الأشياء والقوانين العامة، التي تعلو على الأفراد وتشملهم. وفي الوقت الذي ترى فيه الفلسفة الذاتية أن الذات هي صانعة التاريخ والحقيقة، ترى الفلسفة الموضوعية أن هناك قوى أخرى موضوعية تسيّر التاريخ، وتصنع الحقائق، تعلو هذه القوى على الفرد وتتجاوزه.

اتجهت الفلسفة العقلانية إلى دراسة الكل وتجاهلت الفرد بل وأدخلته ضمن سلسلة لا متناهية من الموجودات الأخرى، بحيث لا يمكن تفسير سلوكه إلا بالعودة إلى معظم الظواهر الطبيعية والاجتماعية، ولذا فإنها قد أوقعت في حتمية طبيعية وتاريخية لا فكاك منها، وألغت حريته وتفرد.

ويرى برديائيف أن أفضل تقسيم للفلسفة هو وضعها في إطار ثنائية "الذاتية والموضوعية" : حيث تقوم المبادئ الأساسية للذاتية على تأكيد أولوية الذاتية والحرية والتعدد والنزعة الإرادية والخلق والإبداع : بينما تقوم الفلسفة الموضوعية على تأكيد أولوية الموضوعي ووحدة الوجود : (1) والقدرية.

### الذاتية والفردانية

"الذاتية subjective : هي ما ينتسب إلى الذات ويخص الفكر الإنساني في مقابل ما يخص العالم الطبيعي (2) والذاتية هي كل نزعة تعطي الذات أولوية على الموضوع، ورد كل شي إليها في الفن والأدب والفلسفة، وهي ما تقابل النزعة الموضوعية التي تميز العلم، والذاتية بهذا المعنى

\*جامعة صنعاء

(1) برديائيف، العزلة والمجتمع، ترجمة فؤاد كامل، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1982م، ص 34-35.

(2) مراد وهبه، المعجم الفلسفي، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، ط3، 1979م ص 201.

تتطابق مع الاتجاهات المثالية في الفلسفة الغربية، التي ترجع كل مظاهر النشاط الإنساني إلى الذات، على العكس من الحضارات الشرقية التي تمحى فيها الذات الفردية : وتتوحد في الذات الإلهية. فالذات تعد أساس الفكر الغربي بدءاً من سقراط الذي وجه انتباه الفلاسفة إلى ضرورة معرفة الذات محولاً مجرى التفكير الفلسفي من السماء إلى الأرض، رافعاً شعار معبد (دلني) (اعرف نفسك بنفسك) (3) فالذاتية هي النقيض المباشر للموضوعية، كما أن الفردية نقيض للنزعة الشمولية والجماعية، فالذاتية تعد الأساس الفلسفي للفردانية، كما أن الموضوعية هي الأساس الفلسفي.

للنزعة العلمية ن أو الجماعية التي تلغي الذات، ممثلة بالنزعة المثالية الموضوعية بدءاً من أفلاطون حتى هيجل، " فالذات ترتبط بالإنسان والموضوع يرتبط بما تتجه إليه المعرفة. فقد فهمت الذات على أنها فردية، إذ يرى المثاليون الذاتيون إن الذات هي وحدة النشاط النفسي للفرد وهذا الأساس يلغي الموضوع في نهاية الأمر : لأنه يعتقد أن الموضوع ليس سوى جماع حالات الذات " (4) فالذاتية تعد سمة لازمة للفردانية، كما أن الموضوعية تعد الأساس الفكري للجماعية، ومقدمة ضرورية لأية نزعة شمولية.

### الفردانية individualism (\*)

مع سيطرة الأشكال الموضوعية على الفرد، مثل المجتمع والمؤسسات والآلة، ظهرت النزعة الفردانية التي تؤكد على الحرية الفردية، إزاء التهميش الموضوعي الذي يتعرض له الفرد في المجتمعات المعاصرة.

فالفرد يعني ذلك الكائن الإنساني الذي يمتلك مجموعة من الصفات التي تميزه عن غيره! أو يعني الاختلاف عن الآخرين، ويتضمن التميز والخصوصية.

" والتفرد individuation هو القول بأن لكل كائن وجوداً جزئياً يتفرد به في الزمان والمكان، أو يتميز به عن غيره من أفراد النوع. (5) " يمكننا إذن ترجمة كلمة " التفرد " بتحقيق الفرد لذاته. (6)، وحينما يسعى الفرد لتحقيق ذاته وحرية تعترضه ذات الآخر وحرية. وهنا يبدأ الصراع بين الأنا والآخر. " وقد تحول المصطلح "فردى" أي ما يحدد علاقة الفرد بالآخرين إلى معنى الفردية المتميزة، وأتت الفردية لتؤكد الحياة المدنية، القائمة على الحرية الشخصية والمنافسة الحرة في الاقتصاد (7).

والواقع أن المذهب الفردي يمكن أن يتخذ أساساً لنظامين مختلفين فيما بينهما أشد الاختلاف وأقواء، فإذا فهمنا الفردية على أساس الإيمان بقيم جميع الأفراد، ينتج عن هذا الفهم النظام الديمقراطي، أما إذا فهمناها على أساس أنها تعني الإيمان بالأفراد المتميزين فقط نتج عن ذلك النظام الأرستقراطي في الحكم يتجلى هذا الفهم الثاني في فلسفة كل من "توماس كار ليل ونيتشه (8) وسوف نركز في بحثنا هذا على الجانب الأول الذي يمثله سارتر. فالفرد نية تؤكد ضرورة

(3) حسن حنفي، الموسوعة الفلسفية العربية، مادة ذاتية، المعهد العربي للإنماء، بيروت، ج1، ط1، 1986م، ص 452-453.

(4) م. روزنتال: الموسوعة الفلسفية، ترجمة سمير كرم، دار الطليعة بيروت، ط4، 1981، ص 216.

(5) جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج2، دار الكتاب اللبناني، 1982، ص 138-139.

(6) يونغ.ك.غ، جدلية الأنا واللاوعي، ترجمة نبيل محسن، دار الحوار، اللاذقية - سوريا، ط1، 1997م ص 89.

(7) wiener. p. Dictionary of history of ideas. Volume 2. Charles Scribners.sons. New York. 1973. p.598.

(8) عبد الفتاح حسنين العدوي، الديمقراطية وفكرة الدولة، سلسلة الألف كتاب، مؤسسة سجل العرب، القاهرة، 1964م ص 199

تحرر الفرد من هيمنة المجتمع والدولة وتعد النقيض المباشر للنزعة الجماعية. وقد وجدت النزعة الفردية أشد تعبير لها في فلسفة "شترنر" وبصفة خاصة لدى نيتشه، وتمثل لدى الوجودية بأشد صورها، وتظهر على نقيضها الاشتراكية، فتنشأ نزعة جماعية "جديدة". (9)

و تعد الفردانية مذهب من يرى أن الفرد أساس كل حقيقة وجودية، أو مذهب من يفسر الظواهر الاجتماعية والتاريخية بالفاعلية الفردية، أو مذهب من يرى أن غاية المجتمع هي رعاية مصلحة الفرد، والسماح له بتدبير شئونه بنفسه. (10)

## التطور التاريخي للذاتية والفردانية :

الذاتية والموضوعية في الفلسفة اليونانية :

لم يكن للفلسفة اليونانية أية اهتمامات بالذات الفردية وعلى وجه الخصوص، فمن المعروف إن اهتمامها قد انصب على تفسير الظواهر الطبيعية ومحاولة فهم قواها المحركة. فاتجهت لدراسة ما وراء الطبيعة، والبحث عن الكليات والمطلق، وتجاهلت الجزئي والفردى والنسبي، اهتمت بالموضوع وتجاهلت الذات.

1- فكان (السفسطائيون) أول من أخرج لنا فلسفة ذاتية تؤكد أهمية الذات وأوليتها حيث كان للنزعة السفسطائية تأثير بالغ على المجتمع اليوناني، وكذلك على الفكر اليوناني، فبعد أن كان الفرد مغموراً في ظل نظام جماعي، وجه السفسطائيون النظر إلى كيانه الفردي، وإلى ذاتهم "فلايد من تأكيد أسبقية الفلسفة السفسطائية في مجال إقرار الذات المفكرة" (11) فلقد أكد بروتاجوراس النزعة الفردية والذاتية بقوله : "إن الإنسان مقياس الأشياء جميعها : الموجود منها وغير الموجود : وهذا يتضمن إنكار أي حقيقة موضوعية في الفضيلة وغيرها" (12) ويعد تأكيداً للنسبية ورفضاً للمطلق.

2- وجاء (سقراط) ليؤكد أهمية فهم الإنسان أولاً : حيث قال (أعرف نفسيك بنفسك) كانت هذه بداية جادة قيل أنه بهذا أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض. من البحث في المطلق والكلية والطبيعة إلى البحث في الإنسان.

نبدأ من الذات أولاً، ثم نتجه لمعرفة العالم الطبيعي الذي نعيش فيه: ثم ما يقف خلفه: إلا أن سقراط: بعد إصداريانه الأول: شدته المحاورات مع : السفسطائيين اللذين كانوا قد سبقوه في تأكيد أولوية الذات على الموضوع والنسبي على المطلق، حاول إيجاد معادل فكري نظري آخر، يوحد الحقائق الجزئية، والنسبية، فوصل به ذلك إلى العودة إلى المطلق والكلية إفاًسس علم المعاني والدلالات : وبحث في المقولات والمفاهيم الكلية. فبدأ من إدراك الذاتي وتجاوزه إلى الموضوعي. إلى مفاهيم كلية : تعلو على الذات، وتصبح مفاهيم موضوعية مثل، معنى: الخير والشر والجمال والشجاعة والفضيلة... الخ

(9) م. روزنتال، الموسوعة الفلسفية، ترجمة سمير كرم، دار الطليعة ببيروت، ط4، 1981م، ص 525

(10) جميل صليبا: المعجم الفلسفي، مصدر سابق، ص 141- 142

(11) فتحي التريكي، الفلسفة الشريفة، مركز الإنماء القومي، بيروت، ص 24.

(12) Bertrand Russell. A History of western philosophy. Un win. Paper backs. Lo ndon. Sydney, Wellington; 1988. p.94.

3- وجاء (افلاطون) وسار على نهج سقراط: سار بالفكرة إلى عالم المثل والنماذج العلوية، البعيدة عن الذات، بدأ بالذاتية، لكنها صارت ذاتية موضوعيه، اندمجت الذات الجزئية في الذات الكلية، والموضوعية وصار العالم المحسوس بما فيه من موجودات مادية وروحيه مجرد أشباح ونماذج مصغره، لمثلها الخالدة المتعالية.

4- حاول (أرسطو) إعادة الاعتبار للذات والجزئي، وقدم إسهامات عظيمة في هذا الشأن فقال إن الكليات ليست إلا أسماء نستنبطها من الجزئان : فظهرت النزعة الاسمية على يديه في مقابل النزعة الواقعية لدى أفلاطون. الذي يؤكد أن الوجود الحقيقي ليس للجزئي ولا الفردي والذاتي، بل للكليات والموضوعي المفارق،

5- امتد هذان الاتجاهان إلى ( فلسفة العصور الوسطى). وفي هذه المرحلة تم الخلط بين الذات والجوهر : وسيطرة الكنيسة مغلبة أفكار أفلاطون في بداية ظهور المسيحية على يد أفلوطين و القديس أوغسطين وسيطر عصر الظلام في أوربا: وهيمنة الموضوعية على الذاتية الفردية.

6- وفي (الفلسفة الحديثة افتتح (ديكارت) عصراً جديداً : وثوره عقله هزت أسوار العزلة المفروضة على الأنثى، فقال مقولة المشهوره (أنا أفكر إذن أنا موجود) وقال مقولته عظيمة سبقت تلك الفكرة ( أن لا أسلم بشئ على أنه حق : ما لم يتبين لي بالوضوح والبدهة أنه كذلك)) وضع للإنسان منهجاً جديداً، يحرره من الجهل، أصنع أنت ماهيتك وحقق وجودك: من ذاتك لكونك تمتلك الوعي بالحرية : هذا هو الشرط الأساسي لانعتاق الذات.

7- إلا أن (الفلسفة الألمانية : ) سارت بالذاتية التي بدأها ديكارت

إلى نهاية أخرى مخالفه، إلى ذاتية كلية مطلقه موضوعيه. وتجاهلت الذاتية الفردية والحرية وغلبت الموضوعية من جديد! على يد هيغل وشوبنهاور. غير أن عصر التنوير والحداثة قد عمق الشعور بالذات. "كان ظهور (كانت) والمثالية الألمانية يسجل مرحلة هامة في تاريخ الوعي الذاتي للإنسان، وكان خطوة نحو الإعتناق الإنساني، ونحو تحرير الإنسان من قيود العالم الموضوعي وأغلاله، ومجرد الوعي النقدي لمشاركة الذات في عملية الإحالة الموضوعية يقتضي خلاص الذات من السيطرة الخارجية للعالم الموضوعي والعمل الذي قام به (كانت) والمثاليون الألمان الذين ساروا على نهج (ديكارت) (وبيركلي) في هذا المجال قد قطع سبيل العودة إلى المذاهب الميتافيزيقية القديمة التي تؤمن بالجوهر وتجعل من الوجود والموضوع شيئاً واحداً.

فمنذ هذه اللحظة بدأ الفلاسفة يفهمون الوجود فهماً ذاتياً. واتخذت الذات بالتالي صفة انطولوجية! وشيد الفلاسفة من أمثال (كانت) و(فيخته) و(هيغل) مذاهب ميتافيزيقية على أساس ذاتي، ولكنهم في هذه العملية فسروا الذات بصورة موضوعية غير وجودية، ونتيجة لذلك لم يسهموا في حل مشكلة الشخصية الإنسانية، وكانوا أكثر ميلاً إلى تأييد الاتجاه إلى النزعة الكلية، وأكدوا أن الذات ليست إنسانية وليست شخصية! وهكذا قامت الفلسفة الهيكلية بعد (كانت) و(فيخته) نفسها على الرغم مما فيها من عناصر لا معقولة باعتبارها نوعاً جديداً من النزعة العقلية والموضوعية. (13) لقد كان الفكر الحديث صراعاً بين الذات والموضوع : من أجل تحرر الأول من

(13) بردينايف، العزلة والمجتمع، مصدر سابق، ص 58.

الثاني، صراعاً يبلغ أوجهه في المثالية الألمانية : التي كاد أن يتم على يديها هذا التحرر، ولكنها بدلا من تأكيد الذات الفردية أستبدلت بها ذاتا كلية سميتها "الأنا المطلق، أو الروح الكلية كما رأينا ذلك في مذهب هيغل". (14)

إن معظم الحريات قد قضى عليها في المهد باسم الحفاظ على وحدة المجتمع وإرادته العامة، وهذه المبالغة في الروح الجماعية أفقدت الفردية الإنسانية حريتها وتميزها، وتساوى الكل تحت نير الحاكم الفرد أو التسلط الجماعي، وبنضال الإنسان ظهرت النزعة الليبرالية التي دعت إلى تحرير الإنسان من كل القيود الشمولية والموضوعية، ولكن نتائجها لم تكن كذلك، فقد تحول الإنسان إلى جزء من آلة اقتصادية وتقنية وعسكرية وبيروقراطية ضخمة، تضاء لت فيها حريته واغترب عما ينتج، إذ ارتدت كل منتجاته المادية والفكرية لتدمره وتفتك به.

وجاءت الاشتراكية محاولة لنقد المجتمع الرأسمالي، وإخراج الإنسان من حالة الاغتراب والقهر والعبودية، إلا أنها وصلت إلى النتيجة السابقة نفسها، إذ صهرت الأفراد في بوتقة واحدة، هي الدولة والحزب الواحد، وجمدت حياة الأفراد وقواهم الإبداعية لتجعل معيار كل عمل متميز معبراً عن الواقع الموضوعي، وعن إرادة الكل. ومن جديد تذوب الشخصية الإنسانية خالقة القيم والحضارة.

ولذا كانت اليقظة الفكرية المتمردة لمعظم تيارات الفلسفة المعاصرة، تعلن الخطر وتهاجم كل نزعة جماعية، وتعلن انحيازها للحياة أولاً ولل فردية التي هي هدف الحياة وقيمتها ثانياً.

8- فكانت الفلسفة الوجودية بدءاً من كير كجارد ونييتشه، وهيدجر وصولاً إلى سارتر: تعلن أولوية الذات على الموضوع، كبداية صحيحة لارتقاء الإنسان. من سيطرة المجتمع والدولة، والآلة والسوق:

- وعلى دروب نييتشه : جاءت الفلسفات الذاتية الوجودية، لتعلن انطلاقها من (( الأنا أفكر الديكارتي إلى الأنا موجود )) فرأت بهذا أن الإنسان يوجد أولاً مع الحرية! ثم عليه فيما بعد أن يحقق ماهيته، ويصنع جوهره :ومستقبله، الحرية الذاتية أولاً:خالقة القيم، والجديد ومجدده روح الحياة والحضارة.

ومع النزعة الإنسانية المعاصرة يبدأ الاتجاه نحو الذاتية والفرد، بدلا من الإنسان العام. إذ "تمثل النزعة الفردية أكثر المعاني تدفقاً بالحيوية وإنذاراً بالخطر لما هو وجودي، إنها إفصاح عن القلق إزاء العبث، ومحاولة حمل هذا القلق على كاهل شجاعة الوجود الذاتي : (حسب تعبير بول تيليش) إذ يضيف قائلاً : لقد فقد إنسان القرن العشرين عالماً ذا معنى وذاتاً تعيش في المعاني انطلاقاً من محور روحي، وجذب عالم الأشياء الذي أبدعه الإنسان إلى ذاته، ذلك الإنسان الذي أبدع هذا العالم والذي فقد الآن ذاتيته فيه، لقد ضحى الإنسان بذاته على مذبح منتجاته" (15)

أرادت الفلسفة الشريفة المتمردة تقويض الفكر السائد، مؤسسة على أنقاضه فكراً جديداً يعيد للإنسان مكانته في التاريخ، ويعيد له ذاته التي فقدت، فكانت معظم تيارات الفلسفة المعاصرة تؤذن بمجيء قوى طليعية جديدة حاملة لواء المذهب الإنساني. مثلت تيارات متعددة.

(14) عبد الرحمن بدوي، الزمان الوجودي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1945م، ص 135- 136.  
(15) بول تيليش، الشجاعة من أجل الوجود، ترجمة كامل يوسف حسين، المؤسسة الجامعية، للدراسات والنشر، بيروت، ط2، 1987م، ص 123.

فإذا كانت فلسفة الحياة الفلسفة البراجماتية قد اهتمتا بنقد المذاهب العقلانية وإعمال معاول الهدم في القيم السائدة التي تحط من مكانة الفرد الإنساني، وإذا كان نيتشه قد حذر من خطر النزعة الجماعية المساواتية والاشتراكية والديمقراطية، ودعا إلى قيم تمجد القوة الفردية وتمجد الإنسان، وتمهد لظهور الإنسان الأعلى، فإن الفلسفة الوجودية باعتبارها فلسفة فردا نية، تسير على خطى نيتشه وتحاول تفسير ذلك التحذير الذي قدمه نيتشه كيركجارد من الجمهور: فعملت على تحليل نفسية الإنسان تحليلًا فلسفيًا عميقًا، إذ لم تكتف بالتحذير من الخطر بل عمدت إلى كشف هذا الخطر، فحللت حتى الأعماق علاقة الأنا بالآخر وبحثت عن الاغتراب النفسي الذي يحدث للإنسان حين يشعر بوجود الآخر، وحين يشتد هذا الاغتراب بوجود آخرين.

بدأ الفكر الغربي المعاصر بتأكيد أولوية الذات على الموضوع وأولوية الحرية والوجود على الماهية. بعد أن أدركوا أن قوى الظلام تعتمد على إيديولوجية فلسفية تدعم منطقها. تنطلق من المسلمة القائلة: بأن (الماهية تسبق الوجود) الجوهر والكلي، والموضوعي: يسبق الجزئي، والذاتي. البداية الخاطئة تؤدي إلى نهاية مدمره، تساءل الفلاسفة الذاتيون: ما قيمتي وما دوري في الوجود: إذا كان كل شيء قد حدد سلفاً. وحياتي ومستقبلي وأفعالي قد سطرت من قبل قوى أعظم مني! لا أفهم خطتها: ولا أدري شيئاً عن غاياتها: حددت هي مصيري، فلست ما لكأني لذاتي:

الجوهر، الموضوع، الكلي، النظام، الضرورة، كلها مفاهيم تكبل حريتي، وتجعلني أداة موضوعية. واجه الإنسان منذ بدأ يعي ذاته هيمنة من قبل الطبيعة، بظواهرها المخيفة. ثم ظهر المجتمع. والدولة: والأفكار التي تركت الإنسان بعيداً عن اهتمامها.

(\*) لمعرفة المزيد: راجع كتابنا: الفردانية في الفكر الفلسفي المعاصر. مكتبة مدبولي، القاهرة، 2004م

### الذاتية والفردانية عند سارتر

يعد جان بول سارتر (1905 - 1980م) أهم ممثلي التوجه الذاتي والفرداني في الفلسفة المعاصرة بشكل عام والفلسفة الوجودية بشكل خاص.

ولذا فإننا سنخطو الآن خطوة أساسية لتحليل العلاقة الداخلية بين الأنا والآخر لدى سارتر

إذ نجد لأول مرة تحليلًا فلسفيًا عميقاً لوعي الفرد وعلاقته بالآخر، وهي علاقة صراع مستمر حتى الموت. مع سارتر تتبع كيفية تطور هذه العلاقة بين: الأنا والآخر، والأنا والآخر، والتجمع، أو السلسلة، ثم تكوين الجماعة وصولاً إلى حالة السلب التي يمارسها الفرد للتحرر من القيود الموضوعية، حين يعي ذاته بالانفصال عن العالم وعن الآخرين، ويحقق حريته التي هي عين وجوده.

يسخر سارتر من الذين يتهمون الوجودية بأنها فلسفة ذاتية مطلقة، ويرون أن الذاتية تعد نزعة برجوازية ' فلماذا تعتمد هذه الفلسفات الموضوعية على تجريد الإنسان من ذاتيته وتحويله إلى موضوع مجرد من الشعور والحرية والإرادة، يقول سارتر: "إن نقطة الانطلاق عندنا هي ذاتية الفرد، وإننا لا نقيم للذاتية ذلك الوزن لأننا برجوازيون بل أصحاب مذهب، يقوم على أسس واقعية، ويعتمد الحقيقة ركيزة للبحث، ولا يمكن أن نعتبر أن هناك كحقيقة يصح أن تنطلق منها غير حقيقة " أنا أفكر فإذا أنا موجود " تلك هي الحقيقة المطلقة التي يندفع إليها الوجدان ليعي نفسه، ويعي بالتالي

وجوده(16). (غير أن سار تر قد تجاوز الأنا أفكر إلى الأنا موجود).

إن كل مذهب يحاول إلغاء الذاتية هو مذهب عقيم ! وذلك حينما يحاول مساواة الإنسان بالأشياء، فالموضوعية تحول إلغاء الذات الفردية، أما الذاتية فإنها تهدف إلى إعطاء أهمية للإنسان، وتؤكد على كرامة الذات الإنسانية الفاعلة إزاء الموضوعات الأخرى. " فالوجودية هي النظرية الوحيدة التي تقيم للإنسان كرامة شخصية لأنها الوحيدة التي لا تجعل من الإنسان وسيلة أو موضوعاً أو غرضاً(17). وعلى الرغم من تأكيد سار تر على هذه الذاتية إلا أنه يعيد إلى الأذهان فكرة أن الذاتية لا تعني الأنا وحيدة المعزولة، ولكنها تعني الآخرين أيضاً " (18)

فالأنا الوجودية مفتوحة على العالم وعلى الآخرين. فأنا أؤكد ذاتي من خلال تأكيد لي لوجود الآخرين، لأنني لا أمارس فعلي ونشاطي إلا معهم، ولكن بشرط الاحتفاظ بحريتي واستقلالي. " فوجود الآخر شرط لوجودي، وشرط لمعرفتي لنفسي، وعلى ذلك يصبح اكتشاف ذاتي إكتشافاً للآخر كحرية تعمل إما إلى جانبي أو ضدي " (19)، " ثم إن إدراكنا للآخرين هو إدراك لذاتنا، فاهتمامي لنفسي لا يمكن أن ينفصل عن إدراك أنني موضوع اهتمام الآخرين " (20). فالآخر شرط لوجودي ولكنه يشكل خطراً على حريتي أيضاً، ومن هنا يلزم تأكيد الذاتية.

يقسم سار تر الوجود إلى أنواع ثلاثة هي:

**1- الوجود - في- ذاته :** وهو الوجود غير الواعي، ويمثل وجود الأشياء، ووجود الظاهرة، ويتصف بأنه ملاء، إنه ممتلئ بذاته " (21)

**2- الوجود - لذاته :** وهو الشعور أو الوعي منظوراً إليه في ذاته كأنه في حالة انعزال، وهو نفي أو نقيض للوجود في ذاته وشعور بنقض الوجود، والشوق إلى الوجود، وينظر ما يسميه هيدجر "الموجود" *dasein* ويقترّب من معنى الآنية *dasein*، وهو الإنسان بما هو إنسان، وهو الذات أو الذاتية *subjectivity*.

**3 - الوجود - للغير:** وهو الشعور أو الأنا منظوراً إليه من حيث علاقته بالذوات الأخرى: أي من وجهة النظر الاجتماعية، والوجود مع الآخرين! وهو التخرج الثالث للوجود! وفيه توجد الذات خارجاً كموضوع بالنسبة للآخرين! (22)

وسوف يتركز بحثنا هذا على الوجوديين الثاني والثالث، لكونهما يرتبطان بموضوع بحثنا هذا، أي علاقة الأنا بالآخر.

(مع سار تر نلتقي بفيلسوف.. ينال الوجود الفردي عنده قيمة ودوراً أكبر من الوجود الجماعي، وكلنا يعرف عبارته الشهيرة في مسرحية (جلسة سرية) حيث يقول : "الجحيم هو الآخرون" وكما أن

(16) سارتر : الوجودية مذهب إنساني، ترجمة كمال الحاج، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، 1983م، ص 70.

(17) سارتر، الوجودية مذهب إنساني، المصدر السابق نفسه، ص 71.

(18) المصدر السابق نفسه، ص 71.

(19) المصدر السابق نفسه، ص 72.

20) Mary Warnock. the philosophy of Sartre, Hutchinson University Library, London, 1972. p.65.

(21) سار تر، الوجود والعدم : ترجمة عبد الرحمن بدوي، دار الآداب، بيروت، ط1، 1966، ص5، 34.

(22) سارتر، المصدر السابق نفسه، ص5-9.

الآخر يعوق اتصالنا بالله- عند كيركجارد- فإن الآخر لدى سار تر- إذ ليس لله عند سار تر وجود مستقل - يعوق الهدف الذي يريد كل موجود بشري تحقيقه أعني الوجود المتناهي هو ذاته الرغبة، فنحن لا نستطيع جميعاً أن نصبح آلهة ومن هنا نرى في الآخر قبل كل شيء عقبة تحول دون تحقيق وجودنا " (23) يدرك سار تر أن الوصول للألوهية أمر غير ممكن، ولذا فانه لا يريد أن يكون الإنسان إلهاً بالمعنى الدقيق للألوهية، بل يرى أن يصل الإنسان إلى مرحلة الكمال والارتقاء، وهذا هو ما دعى إليه نيتشه حين بشر بالإنسان الأعلى.

### أولاً : علاقة الأنا بالآخر :

يبدأ سار تر بعرض التصورات السابقة لعلاقة الأنا بالآخر، ويرفضها، ويقدم تصوره الخاص عن علاقة الأنا بالآخر.

إذ يرى سار تر "أننا نقع بإزاء تصورين، الأول : هو النظرة المثالية التي تبدأ من الفكر الكلي لتذيب الجزئي فيه، والثاني هو النظرة التي تؤكد الأنا المطلقة، أو الأنا وحيدة " (24) (solipsis). التي تؤكد أن لا وجود لشيء غير الأنا " (25)

أما هو فيرفض كلا الاتجاهين، ويؤكد وجود الذات الفردية ولكنه لا ينكر وجود الغير، إذ إن وجود الغير لا يحتاج إلى برهان " (26) ويرى أن المثالية والواقعية غير قادرتين على إعطاء تفسير سليم لعلاقتي بالآخر، وغير قادرتين على دحض الأنا وحيدة " (27) " إذ يرى سار تر أن العلاقة بين الآخر قد أثبتت في القرن التاسع عشر والعشرين بإسهام كل من هيجل وهوسرل وهيدجر.

أ- أما في فلسفة هيجل فتقوم العلاقة بين الأنا - والآخر- كما يرى سارتر - على أنها علاقتداخلية، إذ إن كل من الأنا - والآخر يسعى إلى أن يؤسس ذاته من خلال تحطيم الآخر. ويتضح هذا من دراسة هيجل للعلاقة بين السيد والعبد وما يقوم بينهما من صراع، فالعلاقة هنا علاقة داخلية، إلا أنها تظل مع ذلك - كما يرى سارتر - علاقة عقلية تقف عند مستوى المعرفة " (28)

ب- أما عند (هوسرل) فتقوم العلاقة بين الأنا والآخر عن طريق العلم. إن العالم كما ينكشف للوعي يحيل إلى الآخر باعتباره شرطاً لتأسيس العالم ولوحدته ولثرائه. وإذا كانت الأنا جزءاً من العالم فإن الآخر يظهر كذلك من حيث هو شرط لتأسيس الأنا، إلا أن سار تر يرى أن العلاقة بين الأنا والآخر علاقة خارجية وعقلية وموضوعية : إذ لا تؤكد على وجود الآخر إلا على نحو احتمالي بحث.

ج- أما هيدجر : فقد نقل مسألة الآخر من مستوى المعرفة إلى مجال الوجود. وهذا - كما يرى سارتر - هو ما تميز به هيدجر على الفلاسفة السابقين : فالعلاقة لديه ليست علاقة معرفية بل علاقة وجودية، إلا أن هيدجر من جهة أخرى لم يبدأ من الكوجيتو وهذا هو إنتقاد سار تر لهيدجر، ولم يستطع بالتالي أن يقيم حساباً للفرد المحسوس الذي أعرفه أنا وأنزلق إلى المثالية، أخذاً الآخرين

(23) جون ما كوري : الوجودية، مرجع سابق ص 164.

(24) سارتر : الوجود والعدم، المصدر السابق، ص 423- 424.

(25) H.J.Blackham, six existentialist, Thinkers, Routledge & Kegan Paul.London&Henley. 1982. p.177

(26) سارتر، الوجود والعدم، مصدر سابق، ص 424.

(27) H.J.Blackham, p. 117-27.

(28) حبيب الشاروني، فلسفة سارتر، منشأة المعارف، الإسكندرية، ص 165.



على أنهم معطون معي ومندرجون في مركب الأدوات (29).

فقد رأى هيدجر أن الآليات يتوقف بعضها على بعض في وجودها الجوهرى، ونظريته تراعى على الأقل هذين المطلبين. فخاصية وجود الآلية هي أنها وجود مع الآخرين والغير، فهذا (( الوجود - مع )) يعد تركيباً جوهرياً في وجودي، غير أن هذا التركيب لا يتقرر من الخارج ومن وجهة نظر شمولية كما عند هيجل " (30)، يقول سارتر : (( لقد لاحظنا إخفاق هوسرل، الذي قاس الوجود بالمعرفة، وكذلك إخفاق هيجل الذي وحد بين المعرفة والوجود، وعلى الرغم من رؤية هيجل المثالية، إلا أنه أستطاع أن يضع المشكلة في مستواها الحقيقي " (31)

د- إلا أن سارتر يختلف عن هيجل وهوسرل، ويرى أن علاقتي مع الغير هي أولاً وأساساً علاقة موجود بموجود لا علاقة معرفة بمعرفة " (32) وينظر سارتر إلى الآخر نظرة وجودية مثل هيدجر، وداخلية مثل هيدجل ولكنه ينظر للآخر باعتباره ذاتاً لها استقلالها وسماتها الخاصة، وليست أداة كما هو الحال لدى هيدجر " فأنا أعاني الآخر - باعتباره ذاتاً - على نحو ما كشفت لنا الدراسة الفينو مينو لوجية للخلج - عندما يراني هو على أي موضوع، كأن المشكلة الحقيقية ليست هي مشكلة وجود بالآخر، وإنما هي مشكلة علاقتي بالآخر، أما وجوده فلا يحتاج إلى برهان، إننا نلتقي بالآخر ولسنا نؤسس الآخر " (33). فليست الإشكالية لدى سارتر إثبات وجود الآخر، بل تكمن في العلاقة بيننا، إنه يحياني إلى موضوع له، وبمجرد ظهوره أشعر بالخلج.

## 1- إدراك الأنا (الأنا والغير)

يرى سارتر أن الأنا يدرك ذاته أولاً عبر الانفصال عن العالم، وثانياً عن طريق الآخر، فالذات تعرف نفسها عن طريق الغير، فوجود الغير شرط لمعرفتي لذاتي. "فلا بد إذاً من وجود الغير كواسطة بيني وبين نفسي : لأنني أخجل من نفسي كما تبدو للغير. وأنا أتعرف على نفسي كما يراها الغير، وهاهنا يحيلني الوجود لذاته إلى الوجود للغير، وهما شكلان من الوجود لا ينفصلان ولا ينفكان عن الإحالة إلى بعضهما، فإذا أردنا أن نفهم أحدهما كان لابد من الإشارة إلى الآخر (34).

فسارتر يفرض الفردية المنعزلة (الأنا وحيدة) ويرفض التصور المثالي الذي يحيل الأنا إلى مجموعة من الأمثالات، ويحيلها إلى نوع من الموناد : لا يتصل بغيره ولا يتأثر به " (35). فهو يفرض العزلة، ويرى أن العلاقة بين الأنا والآخر هي علاقة إتصال، غير أن هذا الإتصال يتسم بالصراع إذ أن كل ذات تحول إحالة الأخرى إلى موضوع لها. إذ يعبر سارتر عن الذات في صراعها مع الآخر بقوله : " ليست علاقتي بالآخر سوى أن أجعل منه موضوعاً أو يجعلني كذلك، فلا يمكن الإحتفاظ بذات تين معاً، والذات لا توجد ذاتاً أخرى، إنها لا تتعامل إلا مع الأشياء، وعندما تخاطب ذاتية الآخر فإن هذه الذاتية تجمدها وتسلبها حريتها، غير أن شعوري بذات الغير التي تجمدني تجعلني انبثق بوصفي أنا وفي إدراك هذا السلب ينبثق الشعور بالأنا بوصفه أنا " (36).

(29) المرجع السابق نفسه، ص 166

(30) سارتر، الوجود والعدم، ص 414

(31) المصدر السابق نفسه، ص 414

(32) سارتر : الوجود والعدم، مصدر سابق، ص 414

(33) حبيب الشاروني، فلسفة سارتر، مرجع سابق، ص 166

(34) هؤلاء كامل، الغير في فلسفة سارتر، دار المعارف بمصر ص 19-20

(35) المرجع السابق نفسه، ص 24

(36) حسن حنفي، الموسوعة الفلسفية العربية، مرجع سابق، ص 454

إذ يبدأ الإنسان بمعرفة ذاته عن طريق الآخرين فأنا كما أبدو للآخر. فالإنسان يدرك الأشياء في بداية الأمر وينظر إليها كموضوعات له. حتى الآخر يعد موضوعاً بالنسبة لي. إذ يقرر سار تر أن الآخرين بالنسبة لي هم موضوعات.

"هذه المرأة التي أراها قادمة نحوي، وهذا الرجل الذي يعبر الطريق. وهذا الشحاذ الذي أسمع غناؤه من نافذتي - هم بالنسبة لي موضوعات. وهكذا نجد أن الموضوعية objective هي إحدى أحوال حضور الغير عندي" (37) فالعلاقة هنا بيني وبين الغير هي علاقة ذات بموضوع، وليست علاقة ذات بذات أخرى، أو موضوع بموضوع، فكل فرد ينظر للآخر بوصفه موضوعاً له غير أن وجود الآخر ضروري لمعرفتي لذاتي.

"إن شعوري بفرديتي يقتضي شعوري بالآخر. فالوجود من أجل الآخر مرحلة ضرورية من مراحل تطور الذات، وطريق الوجود الباطني يمر بالآخر" (38)

### ككيف يتم إدراك الآخرين وذاتي ؟

يرى سار تر أنه " يتم تحديد الوجود للآخرين بطريقتين مرتبطتين : أولاًهما : أن أدرك وجودي الجسدي على أنه شيء معروف للآخرين. والآخرى : أنني أدرك أجساد الناس الآخرين، وهنا أتعرف على وجودهم في العالم" (39). ويقول سارتر : " ما أعرفه هو جسم شخص آخر، والحقائق الجوهرية التي أعرفها حول جسمي تأتي من الطريقة التي يراه بها الآخرون. وهكذا فإن طبيعة جسمي تحيلني إلى وجود الآخرين ووجودي من أجل الآخرين. فالوجود الإنساني هو وجود من أجل الآخرين. " (40). فالوجود هنا ليس مع الآخرين كما تصور هيدجر، بل من أجلهم، وهذا يعني أن العلاقة هنا علاقة صراع بين ذاتين، لأن كل منهما تحاول إلغاء ذات الآخر لتحيله إلى موضوع لها.

### 2- نظرة الآخر :

يحلل سارتر علاقة " الأنا بالآخر عبر النظرة، إذ يقول : " عندما أكون في حديقة عامة وغير بعيد مني بساط من الخضرة، وعلى طول هذا البساط كرسي، يمر إنسان بالقرب من الكرسي، أشاهد هذا الإنسان وأدركه على أنه موضوع : وعلى أنه إنسان في الوقت نفسه " (41). فهو موضوع، لأنني أنظر إليه كسائر الأشياء، ولكنه إنسان يند عني، إذ لا أستطيع أن أتدخل في وجوده. لا أزيحه كما أزيح الكرسي. إنه وجود شخصي. وما يجعله موضوعاً هي نظرتي إليه فقط. فهو ينظر للأشياء مثلي كموضوعات له. من هنا تتشبت فكرة الفردية والتميز لدى سارتر. إذ إن كل فرد له عالمه الخاص ونظراته الخاصة به.

هكذا نجد سار تر يفسر العلاقة بين الأنا والآخر عبر النظرة، فهذه العلاقة المتوترة بين الأنا والآخر والأشياء التي تتوسطها - الحديقة والكرسي والخضرة - ولكن ما أن يوجه هذا الآخر نظراته إلى الأشياء التي هي موضوعاتي سرعان ما تند عني وتتجه إليه، إنه بمجرد ظهوره يسلبني هذه الأشياء، ففي الوقت الذي كانت هذه الأشياء موجودة لأجلي، يظهر الآخر فيسلبها مني فجأة " فهذه

(37) سارتر : الوجود والعدم ص 426

(38) فؤاد كامل : الغير في فلسفة سارتر مرجع سابق ص 25-26

39) Mary Warnock, The Philosophy of Sartre, Hutchinson University Library, London 1972. p.64.

40) Ibid. p.64.

(41) سارتر الوجود والعدم ص 428

الخضرة تتوجه إليه، تصوب نحوه وجهاً بند عني، وأنا أدرك علاقة الخضرة بالغير كعلاقة موضوعية، لكنني لا أستطيع إدراك الخضرة كما تظهر للغير. وهكذا ودفعة واحدة يظهر لي الموضوع الذي سرق مني العالم، كل شيء في مكانه، وكل شيء يوجد من أجلي " بالنسبة لي " ولكنه يتخلله كله فرار غير منظور ومتحجر نحو موضوع جديد، إن ظهور الغير يشكل إنزلاقاً متحجراً للكون كله " (42).

في النظرة الأولى يسلب الآخر مني موضوعاتي فتتجه إليه، وفي النظرة الثانية يوجه نظرتي نحوي فيسلبني حريتي ووجودي، ويلغي ذاتيتي حين يحيلني إلى موضوع له " فحين أنظر من ثقب الباب أجد فجأة أن نظرة الآخر تسلبني حريتي : فقد تجلني أتجمد في مكاني، واغتصبت بذلك حريتي فتجعلني عاجزاً عن أن أتصرف في هذا الموقف الذي أمسكتني فيه نظرة الآخر " (43).

نظرة الآخر جمدت إمكانياتي، وهذا يعني موتي " فموتي هو إنتصار لحرية الآخر ولنظرة الآخر، أي أنه إنتصار لحرية علي حريتي " (44). وهكذا بمجرد ظهور الآخر يسلبني موضوعاتي أولاً، ثم يسلبني حريتي حين يحيلني إلى موضوع له . هذا هو الجحيم، وهذا هو التمزق النفسي الذي يحدث حين يلتقي الأنا بالآخر. إنني أشعر بالخجل حين يراني الآخر لأنه يعرني، يفضح وجودي، يصدر أحكامه علي " إنني أخجل من نفسي كما أظهر للآخر " (45). وفي هذه الحالة يعيش الفرد مرحلة الاغتراب عن ذاته وعن العالم، فكل شيء قد سلب منه حتى حريته وفرديته، ويصف سار تر علاقة الأنا بالآخر بقوله : " إن وجودي لذاته " يتضمن شيئاً متمماً هو (الوجود من أجل الآخر). ولهذا فإن سلوكي وأفعالي تخضع لوجهتي نظر، لتقييمين ولرأيين : رأيي الخاص ورأي الآخر.

فالآخر ينظر إلى سلوكي على أساس آخر مختلف، إن كل شخصية إنسانية تعامل أناها بوصفها أنا مستقلة، بوصفها حرية مطلقة، ولكن حينما ينظر الآخر إلي، فإنه يمتلك وجودي، فوجودي العميق يكمن خارج ذاتي (46).

" فلست أنا نفسي غير إحالة خالصة إلى الغير، إن الغير ليس موضوعاً هنا، فأنا لا أقصد الغير كموضوع ولا أناي كموضوع لذاتي، إنني مفصول عن ذاتي بعدم لا أستطيع ملأه، لأنني أدرك أنه ليس لذاتي، إنه يوجد للغير، فذاتي تفر مني، ولا أكتشف ذاتي إلا كخجل أو كبرياء في أحوال أخرى " (47) إنني كما يراني الآخر، وبالتالي فإنني لا أستطيع أن أحافظ على وجودي وأقارنه بوجود الآخر. إن الخجل رجة تسري من رأسي إلى قدمي، فالخجل هو خجل من الذات أمام الآخرين، فأنا هنا وجود من أجل الآخر " (48)

هناك نتيجتان رئيستان لإدراكي لنظرة الآخرين، الأولى : أنني أبدو كموضوع أو هدف لنظرة الآخر، فأنا شيء غير محدد بالكامل، ومشكوك فيه، ولذا ينبغي الحكم عليه بمصطلحات اجتماعية مثل كثير من الأشياء الأخرى في العالم : كالطقس مثلاً، وسوف يحكم الآخر علي كما يحكم على سلوك الحيوانات، أو النمو المحتمل للنباتات، وبما أنني موضوع بالنسبة له فإن له طرقه الخاصة لتقييم سلوكي المحتمل. إنني أشبه بالشيء في نظره، والأشياء لا يمكن أن تعطي وعوداً.

(42) سارتر الوجود والعدم ص 430-431

(43) حبيب الشاروني، فلسفة سارتر ص 168

(44) المرجع السابق نفسه ص 168

(45) Mary Warnock, The philosophy of Sartre. Ibid p.66.

(46) ساخاروفا : ت. ١ : من فلسفة الوجود إلى البنيوية، ترجمة : أحمد البرقاوي، ط3، دار دمشق، 1984 م ص 34-44

(47) سارتر : الوجود والعدم ص 438

(48) Mary Warnock, Ibid p.66.67

والأخرى: أنه بمجرد أن أدرك الآخر فأنني أدرك أنني لست بالكامل سيد الموقف  
فأنا موضوع للآخر أنني أرى حكم الآخر على أنه وسيلة لاستبعادني، وهنا لابد من أن استخدم  
الدفاع بقدر الإمكان، والدفاع الوحيد المتوفر لي هو محاولة تدمير هذه الحرية غير المعروفة للآخر  
بجعله شيئاً (49) أي أن أوجه إليه نظرتي فأحيله إلى موضوع لي.

### 3- إستعادة الذات لوجودها وحريتها، عبر:

#### أ- إحالة الآخر إلى موضوع :

بعد أن فقدت الذات حريتها نتيجة لنظرة الآخر، فإنها تحاول إستعادة وجودها وحريتها بأن تتمرد  
على الآخر، إذ تحيله إلى موضوع لها. إذ لابد للأنثى من الإفلات من نظرة الآخر وتأكيد ذاتها. وهذا  
يحدث حين يأتي دور الوعي ليقول أنا لست هذا الآخر! فتعود الذات إلى نفسها مؤكدة وجودها.  
وبذلك فإن حضور الآخر إزاء وعي أمر لابد منه! حتى يمكن للوعي أن ينفصل عنه ويشعر بوجوده،  
فالأنثى يعود ليؤسس وجوده بالعدم! وبالفصل عن العالم وعن الآخر، والسلب بين الأنثى والآخر متبادل  
إلا أنه عكس السلب بين الأنثى: لأن الأشياء تظل محتفظة بطبيعتها الخارجية" (50).

إذن فالخطوة الأولى لاستعادة ذاتيتي وحرיתי المسلوقة من الآخر هي الانفصال عنه، بحضور  
الوعي الذي يؤكد أنني لست هذا الآخر. أما الخطوة الثانية فهي أنني بدوري أوجه إليه نظرتي  
واهتمامي جاعلاً منه موضوعاً لذاتي. وهنا نلاحظ أن العلاقة هي علاقة صراع مرير بين الأنثى  
والآخر: لأن الآخر قد يتمرد علي، ويحاول إعادة النظرة، ويكف عن أن يكون موضوعاً لي ويكون  
ذاتاً" (51) وإذا استطعت أن أفكر في الآخر على أنه مجرد موضوع أو شيء مدرك بالنسبة لي.

فإن الخطر الذي يهدد وجودي يقل إلى مدى معين، لأنه ليست هناك عقبة نهائية أمام مشاريعي  
وخبرتي أكثر من حرية الآخر. إن العقبة والإعاقة بالأشياء المادية أقل رعباً من الإعاقة بالإرادة الحرة  
لشخص آخر" (52). لأن الصراع هنا هو صراع بين ذاتين، كل منهما لها استقلالها وحريتها الخاصة بها.

في المرحلة الأولى : من إستعادة الذات لوجودها كان عبر الانفصال عن الآخر، عبر الوعي، بأنني  
لست هذا الآخر، بدأت بإدراك ذاتيتي، ثم نظرت إليه فأحلتها إلى موضوع لي. غير أن هذا الآخر بما  
أن له حرته الخاصة وذاتيته فإنه يحاول أن يرد نظرتي، ويستمر الصراع بين ذاتين وحريتين، ولذا  
تبدأ الذات بمحاولة جديدة لكسب الآخر ولكن عن طريق الحب.

#### ب- التقرب من الآخر عبر : الحب - اللغة

حين يفشل الإنسان في التحرر من الآخر ومن نظرتة، وحين يحاول أن يجعل من الآخر موضوعاً  
له، يبحث عن وسيلة أخرى للتقرب من الآخر: لأن الأنثى تدرك أن الآخر يمتلك وعياً واستقلالاً وحرية،  
فلا تستطيع الذات أن تلغي حرية الآخر، إذ إن " ثمة في العالم الخارج عني كائنات تتمتع مثلي  
بالوعي، وهي تؤلف صنفاً فريداً بين أصناف الموجودات فما هي علاقتني الوجودية بها ؟ أرى لأول  
وهلة أن هذه الكائنات وأن هؤلاء الناس ليسوا إلا أشياء كالأشياء الأخرى، كهذه الطاولة أو هذا

49) Mary Warnock, Ibid p.78.80.

(50) حبيب الشاروني، فلسفة سارتر، ص 172-173.  
(51) المرجع السابق نفسه، ص 176.

52) Mary Warnock, the philosophy of Sartre. Ibid p.78.80.

التمثال، فهم يبلغون الوجود الحقيقي في نظري حين يوجدون لأجلي، فوجودهم متوقف عليّ رهين بوعيي، وهم مدينون لي بالوجود في عالم أراه عالمي الحقيقي.

ولكنني أعلم أنهم يتمتعون مثلي بالوعي، وأنهم هم أيضاً أشياء موجودة لذاتها، وأنهم يتمثلون العالم من وجهة نظرهم الخاصة، ولهم أهداف وغايات حتى أنا دائماً أعتبر وسيلة بالنسبة لهم، فمن السهل أن نتصور المنازعات بين هذه الضمائر المتعددة بين هذا التعداد في الضمائر وفي الفرديات المتمتعة بالوعي (53).

"إنني لا أستطيع أن أعيش إلا مع الآخرين إغبر أن الحياة المشتركة تتسم بالصراع" (54). فالوجود الذي بدا لنا كأنه النعيم المقيم لو لم يكن إلا ثمة وعي فردي هو أنا، يتحول إلى جحيم وشر، بسبب وجود الآخرين "يقول سارتر" سقوطي الأصلي هو وجود الأشخاص الآخرين "خطيئتي هي مجيئي إلى وجود يشغله مثلي آخر" (55).

وتحاول الذات الخروج من هذا الصراع بأن تتقرب من الآخر الذي يمتلك وعياً مثلها عبر الحب، فنحن نحاول التقرب من الغير بالحب لكي ينظر إلي كذات يشدها، وأتجه إليه ليس باعتباره موضوعاً مغلوباً على أمره، بل تحياً له، فالحب هو محاولة لتبرير هذه العلاقة، هو محاولة اندماج بين ذاتين، ولكنه يتضمن النظر إلى المحبوب كموضوع لدى البعض، وكذات طاهرة رقيقة لدى البعض الأكثر إحساساً.

فما الذي يدفعنا لهذه العلاقة؟ إنها النظرة الأولى حينما يحاول الآخر جعلني موضوعاً له، أحاول أنا بدوري أن أحيله موضوعاً لي، يحاول الفرار مني وأحاول الإفلات منه "يحاول الغير أن يتحرر من سلطاني وبينما أسعى لاستعباد الغير يسعى الغير لاستعبادي، فهي علاقة تبادلية ومتحركة! فالتنازع هو المعنى الأصلي للوجود - للغير" (56).

وإذا كان الفرد يعيش في حالة اغتراب عن ذاته نتيجة لنظرة الآخر له، فإن وجودي الفردي يظل مشروع إستعادة ذاتي، "فإني أطالب بهذا الوجود الذي هو أنا، أعني أنني أريد أن أسترده، أو بعبارة أدق أنا مشروع استرداد لوجودي" (57). "وهكذا فإن مشروعني لاسترداد ذاتي هو أساساً، مشروع امتصاص للآخر" (58). ولكن هذه المحاولة تتم هذه المرة عبر: الحب.

فأنا أحاول التقرب إلى الآخر بالحب، أغريه فأجعله يعجب بي ويحبني، "ومعنى هذا هو أنني أريد أن أبقى للآخر صفته كفاعل حر، لا أن حيلة إلى شيء، بل أن أصبح أنا شيئاً لهذا الفاعل الحر" (59).

وهنا يحدث تأسيس مشترك للذات فكل منا يشعر بأهمية الآخر بالنسبة إليه، ويشعر بحريته ووجوده، والوسيلة الممكنة لجذب الآخر هي اللغة، بما تتضمن من وعود وكلمات الإعجاب والإطراء... الخ. لكي تقدم الذات نفسها للآخر كموضوع مرغوب فيه، فتحدث عملية تبادلية: إذ تسعى الذات الأخرى لتجعل من نفسها موضوعاً للمحب الآخر وهكذا. (60)

(53) بول فولكبييه، هذه هي الوجودية، ترجمة محمد عيتاني، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت، 1953، ص 99-100.

(55) بول فولكبييه، هذه هي الوجودية، مرجع سابق، ص 103-104.

56 سارتر: الوجود والعدم، ص 588.

(57) سارتر المصدر نفسه، ص 588.

(58) المصدر السابق نفسه، ص 589.

(59) حبيب الشاروني، فلسفة سارتر، ص 179.

(60) السابق نفسه، ص 180-181، "بتصرف".

"ويهدف الموجود لأجل - ذاته إلى السيطرة على الآخر من حيث هو حرية، وبالتالي إلى تملكه من حيث هو موضوع، ومن حيث هو حرية في الوقت نفسه.

ويسعى سارتر من خلال تحليلات مطولة للحياة الجنسية إلى بيان أن تلك العلاقة تعني دائماً محاولة تملك حرية الآخر، فنحن لا ننتهي جسد الآخر، ولا ننتهي لذتنا نحن أنفسنا، وإنما نحن ننتهي الآخر ذاته. إن إحدى وسائل تملك الآخر تتم بالتوحد مع الآخر من خلال الجسد، وعن طريق مداعبات الحب.

إلا أن هذه المحاولة تبوء بالفشل، لأن الهدف ذاته غير ممكن ولا معقول "أي محاولة تملك الآخر، وهكذا ينتهي الانجذاب الثاني للموجود لأجل ذاته إلى الفشل مثله مثل الانجذاب الأول" (61).

### ج- المازوخية : "تعذيب الذات"

بعد أن فشلت الذات في جذب الآخر عبر الحب، فإنها تقدم محاولة أخرى بأن تجعل من نفسها موضوعاً للآخر، وهذا القصد في تحويل الذات إلى موضوع للآخر ينقلب إلى المازوخية، حيث تحاول الذات أن تموضع نفسها بعنف، بل تؤذي نفسها، وتشوهها أمام الآخر، حتى تأسر انتباهه وتملاً أفعه. (62)

وفي هذه المحاولة تلجأ الأنا إلى أن تسلب حريتها بنفسها وتمنحها للآخر "وتحاول أن تشعر بأن الآخر يسدها ويقهرها ويتسلط عليها، عندئذ تتلذذ بإحساسها بالعبودية التي يفرضها عليها الآخر، ومعنى ذلك أن الأنا تلجأ إلى حرية الآخر : لتجعل منه موضوعاً أو جوداً - في ذاته - (63).

تسلك الأنا لاسترداد ذاتها عدة مراحل : تبدأ بالانفصال عن الآخر عبر الوعي، ثم بالنظر إليه كموضوع، وحيثما تفشل تتقرب من الآخر عبر الحب، ثم عبر جعل نفسها موضوعاً للغير، إذ تنقلب إلى المازوخية بتعذيب الذات إزاء الآخر، ثم عبر الحياة الجنسية، كمحاولة لامتلاك الآخر، ثم تصل الأنا إلى أقصى مرحلة من علاقتها بالآخر وهي :

د- الكراهية : والكراهية نوع من حالة تشعر بها الأنا في ضرورة التخلص من الآخر الذي يحيل الذات إلى موضوع " (64).

غير أن كراهية الآخرين ستؤدي إلى الفشل، مثل المحاولات السابقة لأن الآخرين موجودون، ولا يمكن أن نلغي وجودهم إطلاقاً، وهذا يجعل الأنا تعيش حالة من التوتر والتمزق النفسي، يتضح هذا في مسرحية سارتر "جلسة سرية"، إذ توضح هذه المسرحية معنى الوجود لأجل - الآخر - ومعنى النظرة، ومعنى الخجل ومعنى هذا الصراع الدائم بين حرية الأنا وحرية الآخر" (65). فالصراع مستمر بين أانا والآخر ولا مجال لزواله، ولذلك يصرح سارتر بأن (الجحيم هو الآخرون (66)

(61) إ. م. بوشنكي : الفلسفة المعاصرة، مرجع سابق، ص 292.

(62) حبيب الشاروني : فلسفة سارتر، ص 181 .

(63) حبيب الشاروني : فلسفة سارتر : ص 181 .

(64) أنظر المرجع نفسه، ص 182-198 .

(65) السابق نفسه، ص 191 - 192 .

(66) سارتر، جلسة سرية : ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار النشر المصرية، (بدون تاريخ)، ص 100 .

## ثانيا - الوجود الاجتماعي : (حرية النحن - وحرية الآخرين)

### أ- توحيد الأنا والآخر :

يصل سارتر إلى نتيجة مؤداها : أن علاقة الأنا بالغير هي علاقة صراع تبرز بأشكال متعددة، فبعد إخفاق التعايش بين الذات والآخر ينتقل سارتر إلى فهم العلاقة بين الذات الفردية والآخرين: أي مجموعة الذات أو الجماعة.

إذ يقرر سارتر أن هناك وجودين : وجود للغير، ووجود مع الغير. إن ظهور شخص ثالث معي ومع الآخر يفقدي ذاتيتي، وأصبح موضوعاً له، وأجد الآخر يقع فيما أنا فيه، فقد صار موضوعاً أيضاً لهذا القادم الذي يحاول أن يشملنا ويحتوينا. حينما يتدخل في حل خلافاتنا مثلاً " فعالمي وعالم الغير يرى ويحكم عليه، ويعلى عليه ويستخدم " (67).

وتتضح هذه النظرة من طرف ثالث في مسرحية سارتر "جلسة سرية" إذ يوضح فيها كيف أن هذا الطرف الثالث يلغي وجود المحب والمحبوب ويكبل حريتهما تماماً، إن ظهوره يشكل سلباً لوجودهما، ولذا تتحد ذات الأنا بذات الآخر، وتشكلان كياناً مشتركاً إزاء الآخر فمع ظهور شخص ثالث يقع الأنا والآخر تحت نظرة جديدة توحدتهما من حيث كونهما موضوعين لذات ثالثة، هذه النظرة توحدتهما، فيصير ضميرهما - نحن - إزاء الآخر" (68)

وهنا نجد سارتر يبدأ بتحليل كيفية نشوء التجمعات السياسية، فمن المعروف أن الصراع الخارجي يعد عاملاً أساسياً في توحيد القوى الداخلية، وهنا يتشكل - النحن - في مواجهة قوى أخرى تحاول إلغاء ذاتيتنا. هذه النظرة للثالث توحد الأفراد، وهذا ما يتضح في التجمعات الطبقية والحزبية والنقابية .. إلخ، " إذ يدرس سارتر هنا - بصفة خاصة - الوعي الطبقي - ويرى أن أية طبقة اجتماعية مسودة سياسياً واقتصادياً لا يرجع إتحادها ووجود الوعي الطبقي لديها إلى إحساسها بالآلام المشتركة أو الفقر المشترك، وإنما يرد إلى مجرد اكتشافها وقوع نظرة غريبة عليها تأتي من السيد، وهذا هو ما يخلق منها طبقة مسودة رغم ما بين أفرادها من صراع في مواقف الحب والرغبة والكرهية " (69)

ويتحول الوجود - لأجل الآخر في هذه الحالة إلى وجود مع - الآخر - في مواجهة طرف ثالث.

ولكن هل يعني هذا إمكانية انتهاء الصراع بين الأنا والآخر ؟ نعم ينتهي هذا الصراع بظهور صراع جديد مع قوى أخرى، ولذا فإن الصراع يظل جوهر الوجود الإنساني، وأساس الحرب، وبعد القوى الدافعة للتقدم. إن ظهور الآخر يعني ظهور الصراع، وظهور طرف ثالث يوحد الأنا والآخر إزاء هذا القادم، ويرى سارتر أن مجرد ظهور شخص ثالث يحامو دمج الذاتين الموجودتين في ذاته، وجعلها موضوعاً له، وهكذا تستمر العملية التبادلية إلى أن يظهر الأقوى أو الزعيم أو الخطيب الذي يضع نفسه بإزاء الآخرين كذات في مقابل موضوعات، يقول سارتر : " لقد تشكل الجمهور . كجمهور بواسطة نظرة الزعيم أو الخطيب ووحده، وحدة - موضوع - يقرأها كل فرد من أفرادها في نظر الطرف الثالث الذي يسيطر على الجمهور، وحينئذ يضع كل فرد مشروعه في هذه الموضوعية، وتخليه تماماً عن هويته ليكون أداة في يد الزعيم " (70)

(67) سارتر : الوجود والعدم ، ص 667 - 668.

(68) أنظر حبيب الشاروني : فلسفة سارتر، ص 194.

(69) السابق نفسه، ص 195.

(70) سارتر : الوجود والعدم، ص 674 - 675.

وهكذا نجد أن الذات الفردية تذيب نفسها ليس في شخصية الزعيم فحسب : بل وفي حالات أخرى، مثل الانتماء الطبقي أو السياسي .. الخ. إذ تدمج الذات نفسها في ذات كلية كالإنسان مثلاً أو الوطنية أو القومية، حيث يصير الفرد جزءاً من كل. في هذه الحالات لسنا إلا كما يرانا الآخرون ونصنع أنفسنا كما يشاءون هم، إذ نحاول إرضاءهم وكسب ودّهم، فنقدم تنازلات عديدة، وهذا يعني التخلي عن حريتنا لنصبح موضوعات لهم، فنصبح نحن بدلاً من " أنا " وتصبح - النحن - هدفاً عاماً تسعى إليه الإنسانية، كمثل أعلى ومشروع عام للفرديات كشمول يحتوي بداخله الذوات الفردية كلها.

وهكذا يرى سار تر أننا نفقد فرديتنا الحقيقية عندما ندرك أننا قابلون للاستبدال بأي فرد آخر من الجيران أو الجماعة، أي حينما نندرج ضمن مشروع عام أو تجمع عام، مثل ركاب المترو (71)

### أشكال الوجود الاجتماعي :

ولكن كيف تتشكل الجماعات البشرية التي تعد المرحلة الأخيرة للوجود الإنساني ؟ سوف نتطرق الآن إلى تصور سار تر عن كيفية تكوين الجماعات الإنسانية التي تذيب الفرد وتلغي شخصيته، حيث يتطور الصراع في هذه المرحلة بين الفرد والآخرين بعد أن كان صراعاً بين - الأنا والآخر.

يقسم سار تر الأشكال الاجتماعية إلى نوعين هما :

أ - التجمع أو السلسلة

ب - الجماعة

وسوف نحاول عرض سماتها على النحو التالي :

فالشكل الأول للوجود الاجتماعي هو ما يسميه سار تر بالسلسلة أو التجمع، وهذا الشكل يقابل فكرة الحشد عند كبير كجارد، والجمهور أو القطيع لدى نيتشه، وهو عبارة عن مجموعة من الأفراد لا تجمعهم أية أهداف مشتركة بعيدة المدى، بل يجتمعون للحظات مؤقتة ولظروف طارئة ومتغيرة، مثل طابور الأتوبيس : فكل منهم يجد في الآخر منافساً له، يحاول إستبعاده ليحل محله ، هذا التجمع سلبي غير فاعل وغير واعٍ.

أما النوع الثاني : فهو الجماعة، وهذه تختلف عن السلسلة في كون أفرادها يمتلكون هدفاً مشتركاً، مثل فريق الكرة أو أي تجمع حزبي أو طبقي إلى آخره، وعلى سبيل المثال فإن الكادحين يمكن أن يتحولوا إلى جماعة إذا تعاهدوا على الاشتراكية. ويلاحظ أنه حين تتسم الجماعة بالفاعلية فإن السلسلة تتسم بالعجز (72).

أ-التجمع :

يرى سار تر أن أول مظاهر الوجود الإنساني " هو التجمع " فهو الذي يسبق الجماعة، فالتجمع عبارة عن حشد من الناس مختلفي الأعمار والمهن والثقافة والانتماء السياسي .. الخ.

(71) المصدر السابق نفسه، ص 677.

(72) أنظر موريس كرنستون : سارتر، الإنسان ذلك الوحيد في عالم من العداوة في كتاب " أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة "، ترجمة : نصار محمد عبد الله، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ، 1988، ص 100.



إذ لا تجمع بينهم أية أهداف مشتركة، فالإنسان هنا هو الإنسان العام، ولا أهمية للفرد إلا بوصفه إضافية، أو رقم من الأرقام، يمكن استبداله بغيره بدون شروط، والامتياز هنا في التجمع غير ضروري، والتفرد والفروق والذكاء، كل شيء هنا يتساوى، والكل متساو. فسارتر " يعني بالتجمع le collectif، ذلك الشكل الاجتماعي الذي تكون فيه مجموعة من الأفراد المتعددين الذين لا يرتبطون فيما بينهم إلا بعلاقة الخارج، أو أنها تجد وحدتها في هذا الخارج، فالأفراد في هذا الشكل الاجتماعي هم "ذرات" منفصلة، كل منهم يعيش في عالمه الخاص، والناس في عملية "التذري" هذه atomisation أي حين يصبحون ذرات، فإنهم يصبحون أشبه بالأدوات التي توجد جنباً إلى جنب في صندوق واحد، يمكن أن تستخدم كلها في تغيير العالم. لكنها هي نفسها غير قادرة على القيام بشيء أو الشروع في عمل ما، و"التذري" هو الاسم الذي يطلقه سارتر على الحالة البشرية لانفصال الفرد عن غيره من الناس، وتتجلى هذه الكثرة المتعددة أوضح ما يكون في التجمع " (73).

وفي التجمع نجد التبادلية واضحة بمعنى استبدال أي شخص بآخر كتغيير الأماكن بدون تمييز، إن الخاصية الجوهرية للتجمع هو أن الناس يوجدون جنباً إلى جنب دون أي إحساس بالاجتماع أو الرابطة الجماعية commune فهم ليسوا إلا مجموعة من الأفراد المنفصلين بوصفهم " وجوداً خارج ذاته " soi etrehorde أو بوصفهم كائنات منعزلة. غير أنه من الخطأ أن نفسر وجود الأفراد في هذه العزلة على أنه وجود خارج ذاته فحسب، إذ لاشك أن الحقل العملي الذي يوجدون فيه يوحدتهم جميعاً من حيث إنهم يطلبونه، أو من حيث إنه مجال عملهم، وهكذا تكون هناك أيضاً رابطة جوانية " (74).

وتتلخص سمات التجمع في : العزلة، وهوية الآخر (أي أنهم متحدون في انفصالهم ولكل منهم غاية خارجية) والتبادلية : فهناك إمكانية التبادل والتغير المشترك بين أعضاء التجمع، ولذا فإن كل واحد في هذا التجمع سوف يصبح زائداً " (75). غير أنه لا يمكن معرفة هذا الفرد بالذات الذي يكون زائداً، ولذا فإن كل واحد ينظر لنفسه وينظر له الآخرون بوصفه زائداً، وهذا الفرد هو ما يطلق عليه سارتر اسم الفرد العام general individu، أعني أنه فرد ليس له أية خواص نوعية شأنه شأن غيره من الأفراد، يمكن أن يكون الأول والأخير والتاسع، وهذا ما يطلق عليه سارتر اسم إمكان التغير المتبادل " (76). وينطبق التجمع على ركاب الأتوبيس والجماعة التي تقف في الطابور لشراء حاجاتها.

ويضع سارتر مثلاً آخر يسميه بالعلاقة التسلسلية للغياب مثل : المستمعين لبرنامج في الإذاعة ويشكل هذا نوع من أنواع الحشد والتجمع، فكل فرد يضع نفسه في علاقة تبادلية مع مستمع آخر في مكان آخر، وبالرغم من بعد المسافة بينهم إلا أنهم يتلقون إرسالاً معيناً في وقت واحد " (77). هذا الإرسال يوحدتهم في الانفصال، وينطبق هذا على قراء الصحف، فهم يقرأون خبراً واحداً، وهم منفصلون في المكان والثقافة ولكنهم متحدون في موضوع يوحدتهم، وردود فعلهم تكون مختلفة، إذ يشعرون بعجز إزاء المرسل، وهذا الضيق يدفعهم للخروج من التسلسل لتكوين جماعة ذات أهداف مشتركة " (78).

(73) إمام عبد الفتاح : جدل الإنسان ، مرجع سابق ، ص 186 - 187.

(74) المرجع السابق نفسه ، ص 187 - 188 .

(75) المرجع السابق نفسه ، ص 191 - 192 .

(76) إمام عبد الفتاح : جدل الإنسان ، مرجع سابق ، ص 198 .

(77) المرجع السابق نفسه ، ص 196 - 197 .

(78) المرجع السابق نفسه ، ص 198 .

## ب- الجماعة :

ما الذي يدفع الناس للاجتماع ؟ هنا يعود سار تر إلى فكرتين أساسيتين يبني عليهما نظريته السياسية والاجتماعية ! هما فكرة الندرة وفكرة العهد. فالندرة في الحاجات، تدفع الناس إلى التوحد لتلبية حاجاتهم، وهذا يدفعهم إلى الدخول في عهد للتوحد، فإذا كانت الماركسية قد رأت أن الصراع الطبقي هو الذي يفسر حركة التاريخ، فإن سار تر يرى أن العمل الفردي في ظل الندرة هو العامل الحاسم في التاريخ، فالندرة إذن هي التي تفسر هذا الصراع (79)، فالندرة هي التي تذكي الصراع بين الأنا والآخر، وبالتالي فإنها هي التي تدفعهم لتكوين الجماعة، ولذا فإنها تعد أساس الفعل وأساس الشر، " إذ تظهر فكرة الشر، le mal التي تتجسد في الآخر نتيجة المنافسة في جو من الندرة (80) فالتجمع يعد ضرورة لتلبية ذلك النقص في الحاجات.

ويضع سار تر لهذا التجمع ثلاث سمات أساسية هي : التعهد، والعنف، والرعب.

تنشأ الجماعة حين يتعهد كل فرد بأن يصبح عضواً فيها، ولا يخرج عليها ويخون عهده ولا بد للجماعة أن تضمن استمرار هذا العهد، وهنا يأتي دور العنف، إذ تمارس الجماعة العنف والرعب على الخارجين عليها، فالخوف هو الذي أنشأ الجماعة، وهو الذي يحافظ على استمرارها " (81) " والجماعة إذ تسعى لتحقيق أهداف معينة، فإنها تفرض الإنطباع لأوامرها، وهنا تتحول الحرية المشاعة إلى عنف " (82).

ويرى سار تر أن التجمع أو الحشد عند شعوره بالضعف والعجز قد يتحول إلى الجماعة كما حدث في الثورة الفرنسية عام 1789م عندما تحولت الجموع والجمهور العاطل عملياً إلى هيجان ثوري، واتحدت إرادتهم وأهدافهم لإسقاط الحكم الملكي، الذي كان يحاول فرض سلطته وفرض استمرار حالة الحشد والتسلسل الجماهيري ! وإعادته إلى حالته الأولى، إلى التجمع " (83). إن شعور الناس بالضعف إزاء الحاكم وبالقهر إزاء النظام السائد الذي يعجز عن تلبية احتياجاتهم، أو شعورهم بخطر أكبر يهدد وجودهم، كل تلك العوامل تدفع هذا التسلسل وهؤلاء الأفراد إلى التجمع وإلى تشكيل جماعة سياسية لها أهداف مشتركة قد تقوم بثورة لتحقيق مطالبها وتلبية حاجاتها.

ففي كتابه "نقد العقل الجدلي" يتجه سار تر إلى الفعل الفردي في التاريخ، ولكن هذه المرة في إطار الجماعة أي أنه يحاول الاقتراب من التفسير المادي للتاريخ دون أن يضحي بالفرد، بل سنجده يحمل لواء الفردية مدخلاً إياها في صميم الفكر الماركسي، إذ يرى سار تر أن الإنسان يجد نفسه في عالم الندرة والحاجة، عالم يحيط به النقص في الحاجات، فيتجه عمله وفعله إلى تغيير الظروف المحيطة به لسد هذا النقص، وهذا لا يتأتى له إلا ضمن مشروع في وسط الجماعة، فالحاجة توحد الأفراد ويتطلب هذا التوحيد التنازل عن بعض الحريات الفردية ! وهذا يتطلب العنف من قبل الجماعة لكي تعاقب من يخرج عليها، فهي توحدهم بغية تحقيق الأهداف المشتركة " (84)

(79) عبد الوهاب جعفر، البنيوية في الأنثروبولوجيا وموقف سارتر منها : دار المعارف بمصر، 1989، ص 184 .

(80) المرجع السابق، ص 175 .

(81) موريس كورنستون : سارتر، مرجع سابق، ص 101 .

(82) عبد الوهاب جعفر : البنيوية والأنثروبولوجيا، مرجع سابق، ص 178 . 83- إمام عبد الفتاح : جدل الإنسان، مرجع

سابق، ص 206-207 .

(84) حبيب الشاروني : فلسفة سارتر، ص 240 . بتصرف .

إن العنف من وجهة النظر الجدلية هو نوع من الأخوة لأنه يرغم البشر على التأخي في حياتهم، وهو الذي يضمن استمرار هذا الوجود الاجتماعي، ويرى سارتر أن الجماعة تطور نفسها على شكل الدولة ! وهذه عمادها وأساسها القادة والمؤسسات . ومن ناحية أخرى فإن السلطة مرتبطة بالرعب، لأن من يتولى السلطة هو شخص قد خولت له الجماعة أن يمارس الرعب بشكل شرعي" (85).

وهنا نجد أن سارتر لا يختلف عن نظرية العقد الاجتماعي عند هوبز " إذ يرى سارتر أن الرعب لا يعني الأخوة فحسب، ولكنه يعني الحرية أيضا، ذلك أنني عند ما أعتمد بشكل حر إلى دمج المشروع الخاص في المشروع العام للجماعة وهو الدولة، وعندما أخضع لأوامر السلطة التي تعهدت بطاعتها، فإنني استعيد حريتي مرة أخرى ! تلك هي باختصار نظرية سارتر في البنيان الاجتماعي " (86).

غير أن سارتر في حقيقة الأمر لا يتخلى عن فكرته الأساسية التي رأيناها في كتابه الأول (الوجود والعدم) وهي فكرة أن الآخرين هم الجحيم، فهذا المجتمع الجديد يمارس القهر ضد الفرد، ويعيش الفرد هنا في صراع جديد ضمن العلاقات التي التزم بها.

فالآخرون يمثلون الرعب والعنف يسلبون حريتي باسم الحرية الجماعية نفسها

"إن وجود الآخر هو الذي يجعلنا نتحول إلى موضوعات بعد أن كان كل منا ذاتا ! وهكذا فإن وجود الآخرين هو الذي يسلبنا حريتنا الكاملة" (87).

إن الندرة هي التي تدفع الناس إلى التجمع، غير أن هذا التجمع يفقد الفرد كثيرا من حرياته. "ويدون هذا الخضوع تبقى الحريات الفردية في عالم تسوده الندرة، حريات منعزلة ينتهك كل منها غيره مما يعني في نهاية الأمر سقوطها بأسرها في مستنقع القصور الذاتي ! حيث يصبح كل إنسان فيه مجرد شيء من الأشياء. إن التقاء الحريات الفردية في فعل مشترك أمر مطلوب لإنقاذ الإنسان من القصور الذاتي العملي" (88).

إلا أن هذا لا يعني التخلي عن الحرية الفردية، إذ " أن انشقاق الفرد عن الجماعة أمر محتمل لأنه يحتفظ بحريته، ولأن فعل الجماعة ليس حاصل جمع (فعل) الأفراد، فيلزم إذن أن يمنع أي انشقاق عن الجماعة، والسبيل إلى ذلك هو العنف : لذا كان العنف هو البنية المنتشرة في الجماء . ولكي تبقى الحرية عامة وليست حرية فردية، يلزم أن تصبح عنفا، هكذا يصبح الرعب هو الوسيلة التي تجبر أفراد الجماعة على الإخاء " (89)

غير أن سارتر لا يؤكد حتمية الحرية العامة وعنفها ويدعو إليها، بل يصف ما هو كائن بالفعل، وما يحدث داخل الجماعة من عنف وقهر للحرية الفردية.

إن القوى الدافعة لوجود المجتمع هي الحاجة، وهي الخطر المشترك الذي يحيط بالتجمع "فالحاجة هي التي تربط الجماعة ومن أجلها تتكون، لكن هذه الحاجة نفسها لا بد أن تكون (حاجة جماعية) (90).

(85) موريس كورنستون : سارتر، مرجع سابق، ص 101.

(86) السابق نفسه، ص 102.

(87) السابق نفسه، ص 102.

(88) حبيب الشاروني : فلسفة سارتر، ص 240 - 241 .

(89) حبيب الشاروني : فلسفة سارتر، السابق نفسه، ص 241 .

(90) إمام عبد الفتاح : جدل الإنسان، ص 205.

وحينما تواجه الجماعة خطراً مشتركاً كما حدث في أحداث الثورة الفرنسية، فإن الجمهور يتوحد بالقيام بالثورة في هذه الحالة لم يعد كل فرد ينظر إلى الآخرين على أنهم عقبات، كما كان يحدث في حالة الحشد فإن كل فرد من أهل باريس يوحد نفسه مع الآخرين، بحيث يمثل هو نفسه هذا الموقف بإرادته الخاصة. أي أنه يحدث لون من الاندماج أو الانصهار بين الأفراد وتتكون جماعة وهذه هي ما يسميها سار تر بالجماعة المنصهرة "le groupe en fusion" (91).

ولكن ما الوسيلة التي تتخذها الجماعة المتكونة للحفاظ على وحدة أفرادها ؟

يرى سار تر أن التعهد assermentation هو الوسيلة الأساسية التي تتخذها الجماعة لتجنب الانحلال والتفكك، وهنا يظهر شكل جديد من أشكال الجماعة يعتمد على القسم والعهد . وهو خطوة جديدة نحو تكامل الجماعة، وهكذا يجد الفرد نفسه وسط جماعة يربطه بها العهد. أو القسم. فانا على عهد مع الآخرين ولا بد أن أفي بالتزامات الآخرين وحقوقهم علي وحققهم في معاقبتي إذا ما أهملت في ذلك، ويسمي سار تر هذا التعهد بالرعب terreur ومن ثم فإن أصل الرابطة هو الخوف، وهذا المجتمع مرتبط باخائية الخوف (92) " فهذا القسم سواء كان صريحاً أو ضمناً إنما هو تجسيد للرعب، فانه يعني أن الإنسان يضع ثمناً لانشقاقه على الجماعة، فمن حق الآخرين في الجماعة قتل الفرد إذا حث بقسمه، وخرج عليها، وهذا كفيلاً بأن يجعل الرعب والإخاء في الوقت نفسه سائداً على جميع أفراد الجماعة". (93)

هذا ما يحدث بالفعل من جرائم القتل والتعذيب ضد الخارجين على الجماعة سواء كانت حزبا سريا أو دولة، وضد الجنود الذين يفرون من المعركة لأنهم يكرهون قتل الآخرين، والأمثلة كثيرة بهذا الشأن، إذ تشكل القوانين الرادعة نسيج المجتمعات منذ ظهورها حتى يومنا هذا، فالجماعة تشكل رعباً وعنفاً ضد الفرد وحرية وإبداعه.

### ثالثاً : التجاوز - السلب والحرية والوعي والاختيار :

وللخروج من عنف الجماعة التي تلغي حرية الفرد، يؤكد سار تر أن على الفرد أن يتمرد وأن يمارس حرية الذات بعيداً عن القهر الاجتماعي. " فالسلب يقطع الاتصال ويفرق التجمع ويجعل للفرد كياناً مستقلاً، وانعدام وجوده يعني أن الكل واحد ومتجانس، في جمع منصهر ذاتي، والسلب دليل على استقلال الفرد ويدل على شعوره القوي بذاته وتمييزها عن غيرها من الذوات الأخرى" (94). ويرى سار تر ضرورة ممارسة الحرية الفردية والسلب المستمر لوجودنا الزائف، والتمرد على السلسلة أو التجمع وعلى الجماعة التي تمارس طمس فرديتنا، فالإنسان لا يكون نفسه إلا عبر السلب ولا يعي ذاته إلا حين يدرك اختلافه عن غيره.

لقد لاحظنا أن الفلاسفة الوجوديين قد أدانوا كل أشكال الوجود الاجتماعي الذي يذيب الفرد ويقهر حرية وذاته، فمعظم هؤلاء الفلاسفة قد عبروا بصدق عن زيف الحياة مع الجمهور، وهذا يعني أنهم فردانيون، حتى أولئك الذين يولون أكبر قدر من الأهمية لعلاقة الأنا بالآخر، فالوجوديون يتفقون على أن العلاقات الاجتماعية على ما نجدها عادة، مشوهة إلى حد مؤسف : فالوجود اليومي

(91) المرجع السابق نفسه، ص 208 .

(92) المرجع السابق نفسه، ص 209 - 210، وكذلك أنظر : عبد الوهاب جعفر : البنيوية، مرجع سابق، ص 178 - 179 .

(93) حبيب الشاروني : فلسفة سارتر، ص 241 .

(94) إمام عبد الفتاح : جدل الإنسان، ص 244 .

بين الآخرين هو وجود زائف، أعني أنه لا يتضمن حقيقة الذات التي تشارك فيه، ولا ينبع من هذه الذات ككل، والطريقة التي يتجمع بها الناس عادة لا تستحق اسم الجماعة، بل إن ما نجاهد إنما هو تشويه وعلاقة مشوهة، وفي ضوء هذه التجربة التي أدركها الوجوديون علينا أن نفهم تقديمهم للمجتمع ودعوتهم الفرد إلى الخروج من الحشد لكي يحمل على كاهله عبء وجوده" (95). لذا فإن سارتر يرى أن على الفرد أن يتجاوز ذاته ويتجاوز الآخرين فبعد أن عانا من صراع مرير في علاقته بالآخر، ثم في علاقته بالآخرين ضمن الجماعة التي تهدد كيانه وتمارس عليه العنف. عليه أن يمارس حريته، والفردية تعني تجاوزاً مستمراً لذاتها، إلى ما ينبغي أن تكون عليه، "إن الذات تتجاوز نفسها إلى ما ينقصها، إنها تتجاوز نفسها إلى الوجود الخاص الذي ستكونه، والذاتية توجد أولاً ومنذ البداية كنقص، وعلى علاقة تركيبية مع ما ينقصها، وهي تدرك نفسها عند مجيئها إلى الوجود على أنها وجود ناقص، وتدرك نفسها موجودة من حيث إنها غير موجودة في حضرة الكلية الفردية التي تنقصها" (96). فإذا كان النقص هو الذي دفعها إلى التوحد في الجماعة، فإنها حين تشعر بذوبان حريتها وذاتها في الجماعة فإنها تسعى إلى تجاوز هذا الوجود الزائف : إذ تعود الذات إلى عمقها، وإلى وجودها الخاص. بعد أن قطعت تلك المرحلة من الصراع المرير مع الذات الأخرى.

هكذا تستمر حركة الوجود الفردي محولة تحقيق ذاتها وحريتها التي هي صميم وجودها. فالإنسان يكون ذاته عبر الانفصال المستمر عن العالم وعن الآخرين. يقول سارتر " إن الحرية الإنسانية تسبق ماهية الإنسان وتجعلها ممكنة، ولا يمكن أن نميز بين الحرية وبين الوجود الإنساني، فالإنسان لا يكون حراً فيما بعد، فليس ثمة فارق بين وجود الإنسان وكونه حراً" (97). " إن ممارسة الإنسان للحرية شرط لا مفر منه، فالإنسان محكوم عليه أن يكون حراً" (98).

ولكي يتحرر الإنسان من قهر الجماعة، يمكنه أن يمارس الانفصال والحرية، إذ يرى سارتر أن حرية الإنسان هي قدرته على الانفصال عن ماضيه ومستقبله .

يقول سارتر : " إن الوعي يستبعد ماضيه حين يقول : " أنا لست هذا الماضي، ويستبعد مستقبله حين يقول : " أنا لست هذا المستقبل " وهذا الانفصال هو العدم إن ما يفصل السابق عن اللاحق إنما هو لاشيء. والحرية لدى سارتر هي الانفصال والملا شاه، والانفصال هو الذي ينتج الحرية الإنسانية، لذلك يتجدد الوعي باستمرار بسبب الملا شاه انطلاقاً مما كان به في الماضي، حتى اللحظة الحاضرة" (99).

فالسلب والملا شاه والانفصال والتمرد تعد الوسائل الوحيدة لتطور الوعي وتحقيق الحرية، واستعادة الذات لوجودها، وكما أن الشعور بالنقص والندرة والعجز يعد القوى الدافعة للذات لطلب الكمال، فإن الحرية تتجاوز مستمر للعالم وللآخرين. فلذات تمارس السلب المستمر لتكوين وعيها، وتحقيق وجودها، واستعادة ذاتها من الاغتراب وسط العالم ومع الآخرين. وعلى ذلك يكون التمييز هو جوهر الفردية وأساسها.

أنا لست هذه الأشياء، ولست هذا الآخر، وهنا أؤسس وجودي وتميزي وتحقق الذات، تفرداها". وبعبارة أخرى فإن ظهور الشعور يعني تميزه عن الوجود، كما أن هذا التمييز هو الذي يسمح له بأن

(95) جون ما كوري : الوجودية، ص 172 - 173.

(96) سارتر : الوجود والعدم، ص 176.

(97) سارتر : الوجود والعدم، ص 81-82.

(98) Frankthilly, A History of philosophy Central Book Depot. All Habad. 1965, p. 591.

(99) حبيب الشاروني : فلسفة سارتر، ص 135.

يعرف الوجود، وبأن يصدر عليه أحكاماً وأن يتصل ببعض الأشياء وينفصل عن البعض الآخر " (100). إن الحرية هي سلب لوضع قائم، لأن عكس السلب هو الإيجاب أو القبول بما هو، كائن، الحرية هي العدم الذي يقع في ماهية الإنسان والذي يلزم الواقع الإنساني في أن يصنع نفسه من أجل أن يوجد " (101).

فحرية الإنسان مرتبكة بوجوده ولا يمكن الفصل بين وجوده وحرية، ثم إن سار تر يربط بين الوجود الإنساني وبين العدم من جهة، وبين الوجود الإنساني وبين الحرية من جهة أخرى، من حيث إنها تسبق الماهية، ومعنى ذلك أن الحرية في فلسفة سارتر مرتبطة بمسألة العدم من حيث هي شرط لازم لظهوره " (102).

### الاختيار :

ولكن ماهو الوجود الحقيقي وكيف يمكن تحقيقه ؟

يرى سار تر أن الفرد الإنساني لكي يحقق وجوده الشخصي عليه أن يختار " أن توجد يعني أن تختار بحرية ما هيتك، أن تصبح ذاتك ، أن ترتفع إلى مستوى الشخصية، ولمن يوجد على هذا النحو هو ذلك الذي يختار بحرية يصنع نفسه، هو من يكون خالفاً لاختياره الخاص " (103). إذ يركز الوجوديون بشكل عام الفردانية بشكل خاص على فكرة الاختيار والقرار وهم من وراء ذلك يؤكدون على أن يمارس الإنسان أفعالاً متجددة يكون مسئولاً عنها، لأن عدم اتخاذ قراره بنفسه يعني أن يخضع لمعايير الآخرين واختياراتهم وإنه يمارس أفعالاً مفروضة عليه من قبل المجتمع، وهي أفعال مكرره ليس بها أي جديد، ومن يقوم بهذه الأفعال هو الإنسان العادي، الذي يلقي بمسؤوليته على الآخرين، ويتنازل عن ذاته وحرية. "أريد ألا أدين بوجودي إلا لذاتي، هكذا يقول دانييل في كتاب سارتر " سن الرشد " (104).

إن الوجود الحق هو تمرد مستمر لماضيها وتحقيق دائم لذاتها، وهذا التحقيق للذات لا يتم إلا باختيار الهدف الذي نسعى إليه، وهذا ما تؤكد الفلسفة الوجودية إذ "لا تعترف الوجودية إلا بقيمة واحدة وهي قيمة الاختيار الشخصي الذي يحدد به الإنسان ذاته، لكي يكون ذاته لا أن يكون نسخة شاحبة من الآخرين، أو نتاجاً للمحيط والبيئة " (105).

وتؤكد الوجودية، أنه لا يوجد شيء سابق على وجودي ووعيي الذاتي عليّ أن أقتدي به، بل عليّ أن أضع نفسي كل لحظة في وجود جديد متميز : فوجودنا ليس ثابتاً ومطلقاً بل إنه في صيرورة، وتحول مستمر" فالوجود تخط مستمر، واستقلال لا ينقطع، تخطي الكائن لكيونته، ونحن لا نبليغ الوجود إلا بتحقيق حر لوجود متجدد يتخطى ذاته في كل لحظة " (106).

(100) عبد الوهاب جعفر : البنيوية في الأنثروبولوجيا، وموقف سارتر منها، مرجع سابق، ص 164.

(101) ساخاروفا، ت. أ. : من فلسفة الوجود إلى البنيوية، ص 65.

(102) حبيب الشاروني: فلسفة سارتر، ص 134.

(103) ت. أ. ساخاروفا، من فلسفة الوجود إلى البنيوية، ص 70.

(104) بول فولكبييه : هذه هي الوجودية، ص 58.

(105) المرجع السابق نفسه، ص 173.

(106) المرجع السابق نفسه، ص 59.

إن الفردية تعني التجاوز المستمر لماضينا، ولأفعالنا، إنها تعني الحرية، والفعل والمخاطرة، ويأتي التقدم عبر المبادرات الفردية المبدعة، أما الجمهور والشعب، والدولة والحزب، فإنها مؤسسات تظل ثابتة متحجرة لا تتغير، إلا بقدر ما تحدثه الهزة العنيفة التي يحدثها الأفراد المجدون لروح الحضارة.

يرى سار تر أن الإنسان الحقيقي المتميز هو الذي يحقق وجوده، وماهيته بالخروج عن الأنماط السلوكية التي يفرضها المجتمع، ولأن حياة الإنسان العادي تنسم بالرتابة وتكرار التقاليد الموروثة، وأنه يخفي شخصيته ويضع عليها قناعاً اجتماعياً.

"فالإنسان عند سار تر وعند الوجوديين عامة، لا يكون إنساناً حقاً إلا إذا أدرك" وحدة قدرة الشخصي من غير اللجوء إلى مهزلة الأوضاع والمواقف الاجتماعية" فسار تر يكره الأعمال والأفكار. الخارجة من علب الكونسروة الاجتماعية" ويريد العمل طرياً حراً متورداً الوجنتين " (107). فالإنسان العادي يعيش الحياة مثلاً لها، ولا يعيشها حياة حقيقية، إنه يعيش في زيف، لأنه يسير على نمط يحدده له المجتمع، وبذا لا يكون مسئولاً عن نفسه وعن قراراته.

أما الإنسان الحقيقي فهو الإنسان الفاعل الذي يمارس حريته، ويمارس التجاوز المستمر لذاته، وللآخرين، إنه حركة انفصال مستمرة " فالإنسان بوصفه أساس ذاته، هو انبثاق السلب، وهو يتأسس من حيث إنه ينفي عن نفسه نوعاً من الوجود، أو حالة من أحوال الوجود. فالآتية هي قبل كل شيء عدم ذاتها " (108).

فالوعي الإنساني لا يظهر إلا بنفي غير ليؤسس ذاته بالنفي المستمر، فكل نفي يمارسه الإنسان يتضمن إثبات نقيض أي إثبات ذاته، أنا لست هذه الأشياء ولست ذلك الآخر. ومن هنا بالضبط نبداً في الدخول المنطقي للفردانية، من حيث أنها تميز وأنها تعد نفياً لغيرها من الأشياء والآخرين، إن ما ينقص الإنسان هو وجوده الكامل الذي يبحث عنه باستمرار، فالعدم يلاحق الوجود دوماً.

### تعقيب

يؤكد سار تر على أن الوجودية تنطلق من الذاتية ومن الكوجيتو الديكارتي، ولكنها تتجاوزها إلى الأنا موجود. بدلاً من الأنا أفكر. غير أن سار تر يدافع عن فلسفته باعتبارها فلسفة ذاتية واقعية، تعترف بالذات الإنسانية التي تسعى إلى تحقيق كمالها. ويرفض النزعة الموضوعية التي تجرد الإنسان من وجوده ومشاعره وعواطفه، وحريته، فهو يتفق مع كبير كجارو ونيتشه وهيدجر في تأكيد الذاتية، ولكنها ذاتية متجسدة، فاعلة، والوعي يصبح وعياً بشيء ما. وليس وعياً تأملياً. إلا أنه يرفض الأنا وحيدة المنعزلة، فهو يعترف بوجود الآخر وأهميته لمعرفة ذاتي، فأنا أؤكد ذاتي من خلال الآخرين.

ثم إن سار تر مثله مثل كل أنصار النزعة الفردية، يرفضون القيم المطلقة والأفكار القبلية، ويرفضون وجود معايير ثابتة. ويرون أن القيم إبداعية يخلقها الفرد ولا يكشفها إنساناً، ولذا فهي نسبية متغيرة، فليست الحقيقة موجودة بشكل مستقل عن الذات الإنسانية، بل هي نتاج للذات. وهنا نلاحظ أن الفردانية تؤكد على التعدد والحرية والإبداع والالتزام، والخلق المتجدد للأفعال والقيم والأفكار.

(107) البريس، ر.م.، سارتر والوجودية، ترجمة، سهيل إدريس، دار الآداب، بيروت، ط3، 1962م، ص 8.

(108) سارتر: الوجود والعدم، ص 74.

عالم الفردانية لا جمود فيه ولا ضرورة ولا حتمية، فكل أشكال المطلق تتعارض تعارضاً تاماً مع أي نزعة فردانية. ويؤكد سائر الفردانيين أن الإنسان ليس تام التكوين، بل هو كائن يشوبه النقص يتجه باستمرار نحو، تحقيق ماهيته، ووجوده.

والمستقبل والماهية توجدان أمامه، وليس هناك وجود مكتمل. وإلا لتوقفت الحياة. إذ لا توجد قيم ثابتة بل توجد حرية وقيم متجددة تتسم بالتنوع والثراء.

لقد حلل سارتر تحليلاً عميقاً علاقة الأنا بالآخر، إذ ترتبط علاقة الأنا بالآخر بالحرية، فكلما كان الاتصال أوثق بالآخر أثر ذلك سلبياً على حرية الفرد، وكلما أطلقنا العنان للحرية المطلقة للفرد فقدنا الآخر.

"ومن هنا فنحن مهددون بإمكانية أننا في محافظتنا، وأستبقائنا للفرد في حرته المطلقة نكون قد وصلنا إلى أن سارتر قد فقد بذلك الآخر" (109). غير أن هذه النتيجة تهدد البناء الفلسفي لسارتر، لكونه يقوم على مفهوم "القصدية" التي أخذها عن (هوسرل) والقاتل "بأن الوعي هو وعي بشيء ما" وهذا يعني أن الفرد لا يعي ذاته إلا عبر الأشياء وعبر الآخر، فكيف نفقد هذه الصلة، وكيف نحافظ عليها دون أن نفقد حريتنا؟

يرى سارتر أن الآخر هو الجحيم وأنه يمثل نفياً لوجودي ولكل ما أمتلكه، إذ "إن الآخر يبدو للوعي على أنه ما ليس هو ما يمكن أن يكونه! أي أن الآخر يظهر في صورة عدم الوجود" (110). ويتضمن وعينا بالآخر إدخال العدم إلى داخلنا، وعدم وجود الوعي يعني عدم وجود الآخر، وهنا نلاحظ العلاقة الجدلية بين الوعي والآخر، إنطلاقاً من مفهوم "القصدية" فالآخرية باختصار هي الموضوع الذي نريد أن نأخذه إلى داخلنا كوسيلة للقضاء على العدم الملتف بداخلنا، ولكن كوننا نرتبط دبالكتيكياً بالآخرية تبدو لنا على أنها أخر بالقدر الذي نكون فيه عدماً أو لاشيء. وعلى ذلك، فإن القضاء على العدم يعني أن يموت الوعي معه. إذا لم يكن هناك وعي فليس هناك آخر. ولكن طالما كان هناك آخر فهناك تلك الرغبة التي لا تنقضي ولا تشبع، وهذا التشوق القلق للآخر" (111).

وهكذا تظل حياة الإنسان في صراع دائم مع الآخر، صراع حتى الموت، فأنا أدرك ذاتي من خلال الآخر، ولكنني أتحوّل إلى موضوع له فيسلبني حريتي ووجودي، فأتتمرّد عليه محاولاً إحالته إلى موضوع لي، لكنه يتمرد بدوره، لأنه ذات واعية مثلي، فأحاول مرة أخرى التقرب منه بالحب، ثم بتعذيب ذاتي إزاءه، وحينما أفشل تتحوّل العلاقة بين الأنا والآخر إلى الكراهية، وأحاول القضاء على الآخر: لكي أسس وجودي، ولكن هذا صعب المنال.

وتظهر نظرة ثالثة توحدني مع الآخر فنكون ال-نحن. وهكذا تظهر النحن. نتيجة للشعور بالخطر المشترك من طرف ثالث، ويمضي سارتر بعد ذلك لتفسير كيفية نشوء المجتمع، فيبدأ بالتجمع الذي تجمعه الصدفة والهدف المؤقت، إلى أن ندرك الحاجة والنقص والندرة فتتكون الجماعة، عبر التعهد، إلا أن الجماعة مثلها مثل الآخر تمارس القهر والعنف على أفرادها.

109) جيمس ب. كارلس: الموت والوجود، دراسة لتصورات الفناء الإنساني في التراث الديني والفلسفي المعاصر لترجمة بدر الديب، المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومي للترجمة، القاهرة، 1998م، ص 478  
110) المرجع السابق نفسه، ص 483  
111) المرجع السابق نفسه، ص 483



وهكذا يظل الفرد في صراع مستمر مع الآخر، فيلجأ إلى التمرد لممارسة حريته بأن يعني أنه ليس هذا الآخر وليس هذا ال "هم" أو التجمع الذي يفقده حريته، فيمارس السلب المستمر، ليتمكن من استعادة ذاته التي اغتربت في العالم ومع الآخرين، ولكنه يؤكد في نهاية الأمر أن حريته حرية مسئولة، فهو مسئول عن نفسه وعن الآخرين والعالم، ولذا يعيش الفرد في قلق وتوتر دائمين " فالحرية هي الخير الأسمى، ولكنني لست وحدي في هذا العالم، وعلي أن أعير حرية الآخرين اهتماماً مثل اهتمامي بحريتي " (112).

هكذا يتحدث سارتر عن الحرية فيها إبداع وتميز وتحقيق للذات، ولكنها لا تلغي حرية الآخرين. " إذ يصل سارتر في نهاية الأمر إلى إظهار الوجود الإنساني وجوداً فردياً مطلقاً، لا يستطيع أن يكون بدون علاقات ومع ذلك فكل علاقة هي : اغتراب جديد " (113). وهكذا كما أنتهى هيدجر إلى التوفيق بين الوجود الفردي والوجود العام، فإن سارتر قد وصل تقريباً إلى الوضع نفسه إذ حاول الجمع بين الفردانية من جهة والجماعية من جهة أخرى، ولكنه في نهاية الأمر ظل فيلسوفاً فردياً متميزاً، إذ حاول تلقيح الماركسية بالنزعة الفردانية.

فعلى الرغم من اهتمامه بالوجود الاجتماعي والتاريخي للإنسان حين تأثر بأفكار هيجل وماركس، إلا أنه في نهاية الأمر ظل حارساً للإنسان ولل فردية (114).

فالحرية الفردية التي كانت محور كتابة الوجود والعدم لم يتخل عنها في كتابه نقد العقل الجدلي، وإنما نجده يضعها في إطارها الاجتماعي، ولذا " فإن كتاب "النقد" لم يتناقض في شيء مع كتاب "الوجود والعدم" فقد ظلت الحقيقة الأولى في الفكر السارتر هي البراكسيا الفردية، أي العمل الفردي، كما ظلت الحقيقة الإنسانية عنده كامنّة في الانطلاق نحو غايتها أو في تجاوز ذاتها نحو غايتها، وهي بهذا لا يمكن أن ترد إلى الحتمية، ويلاحظ أن الحرية التي تضمنها كتاب "الوجود والعدم" لم ينكرها كتاب "النقد" (115).

112) انظر بول فولكبييه، هذه هي الوجودية، مرجع سابق، ص 118

113) بشارة صارجي، الإنسانية في الفلسفة والعلوم الإنسانية عند سارتر، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد الثالث، تموز 1980م، مركز الإنماء القومي، بيروت، ص 24

114) انظر بشارة صارجي، السابق نفسه، ص 24

115) عبد الوهاب جعفر : البنيوية في الأنثروبولوجيا وموقف سارتر منها. مرجع سابق، ص 183.